

فكرة التحسين والتقبيح العقليين حقيقتها وأثرها على البعد المقاصدي

د. صالح قادر الزنكي *

التعريف بالبحث:

يتناول هذا البحث قضية لها جذور تاريخية ،وفي الماضي أخذت صورة معينة ، لكن بمرور الزمن تطورت ولبست لباساً جديداً ، وبدأت تعرض بنحو لم يسبق له مثيل، كانت المسألة مطروحة قديماً على هيئة السؤال الآتي : هل يمكن للعقل البشري أن يدرك الحسن والقبح في الأفعال والتصرفات قبل مجيء الشرع ، وبالتالي يكون الإنسان مكلفاً بما وجهه إليه عقله ، فالمسألة مفترضة قبل الشرع ، لكن في يومنا هذا تعرض مقابل الشرع على الرغم من وجوده ، بل في معارضته وتقديمه .

هذا البحث يدرس جذور الخلاف ، ويعرض الأقوال الواردة ، مع مناقشة أدلتهم وتسجيل ملاحظات عليها ، ويبين الراجح ، ثم يفتح زاوية جديدة ، وهي علاقة المسألة بمقاصد الشريعة ، ويبين مهام العقل في الفهم المقاصدي، ثم يردفها بثمرات الخلاف من الناحية السياسية والكلامية والفقهية والأصولية ، ويبرز حلاً وسطاً ، ويحاول تجنب الإفراط والتفريط ، ويتعامل مع مفردات القضية تعاملاً علمياً موضوعياً بعيداً عن هالة المؤثرات الخارجية ومؤشراتها السلبية .

* أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصوله في كلية معارف الوحي بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ، ولد سنة (١٩٦٨م) ، وحصل على درجة الماجستير من كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد سنة (١٩٩٤م) ، وعلى درجة الدكتوراه من الكلية نفسها سنة (١٩٩٧م) ، وموضوع رسالته (المانع في أصول الفقه الإسلامي) .

توطئة :

منذ أن دفعت الحوادث المستجدة والنوازل المتكررة بمجتهدي الصحابة إلى الاجتهاد كانت القواعد الأصولية الرئيسة سارية وحاضرة في اجتهاداتهم ، مثلها كمثل قواعد اللغة العربية ، حيث إن العرب بفطرتهم وسليقتهم كانوا يراعون تلك القواعد أثناء حديثهم وخطبهم وأشعارهم من غير تكلف وتعلم ، ثم أخذت تُدوَّن بعد أن ضعفت الملكات واحتكَّ بالعرب من لا يتكلمون بلغتهم ، فهكذا الحال بالنسبة لتلك القواعد الأصولية إلى أن اقتضت الحاجة تدوينها فقيض لها من يدخلها في مرحلة التدوين والتأليف ، وكان الإمام الشافعي (ت ٢٠٢ هـ) هو السبَّاق الأول في هذا الميدان ، حيث دوَّن رسالته الغرَّاء وشيَّد فيها البنية التحتية لعلم أصول الفقه ، وواكب العلماء مسيرته إلى أن جاء شيخ أهل السُّنة الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) الذي انتقل بالتأليف الأصولي إلى مرحلة التوسع الشمولي وإلى مرحلة التمازج والتفاعل مع علم الكلام ، وهذه النقلة النوعية أثَّرت على البنيان الأصولي باستصحابها الواسع النطاق للاستدلالات والمسائل العقلية والمنطقية والفلسفية ، كما أن المعتزلي القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) هو الآخر لعب دوراً بارزاً في هذا التطور والتوسع بإسهاماته العقلية . ويلحظ الدارس للتراث الأصولي أن القرن الرابع الهجري هو القرن الذي غلب فيه منهج المتكلمين وطريقتهم على طريقة الفقهاء ، وهذا النوع من التفاعل والتمازج ترك آثاراً إيجابية وأخرى سلبية ، يلمسها المختصون والدارسون بوضوح .

ومن هذه المسائل مسألة التحسين والتقبيح ، فقد أخذت هذه القضية في الرواج والنمو في الفكر الإسلامي إثر ظهور المعتزلة ، ولبست في كل عصر لبوساً جديداً ، واصطبغت بصبغات متعددة ، وتجاوزت الإطار العلمي ، وبدأت توظف لأغراض سياسية مشروعة أو غير مشروعة، حتّى تراشقت فيها ألفاظ التكفير والتفسيق والتبديع والتضليل .

وفي عصرنا الحاضر شرعت تتلقفها أقلام إسلامية وغير إسلامية من أهل الخبرة والاختصاص ومن غيرهم بحسن نية وبغيرها ، لغرض نبيل أو لآخر ، وخرجت من المحل المختلف فيه حتَّى طغت على المتفق عليه .

وعليه تتجلى أهمية الموضوع وفعاليته ، كما تبرز العوامل التي شحذت فكر الباحث ليدلو فيه بدلوه المتواضع ، ويقول فيه كلمته بما ينفع ، ويدرسه من جانب آخر ، من حيث قدرته على اكتشاف مقاصد الشريعة وغاياتها السامية السامقة .

مفهوم فكرة التحسين والتقبيح :

أصل التحسين والتقبيح من الحسن والقبح ، والحسن ما يقابل القبح ويناقضه في كل وجه ، ومما يفيده اللفظ الجمال والطيب ، وتوصف به الأقوال والأفعال والذوات والماهيات وغيرها ، أما القبح فهو ضد الحسن ونقيضه في كل شيء [١] .

وقد تفاوتت فيهما الآراء وتشعبت وتشابكت في الاصطلاح ، فقال المعتزلة : الحسن ما كان على صفةٍ مستجلبة للمدح مستدفعة للذم ، والقبح ما كان على صفة مستدفعةٍ للمدح مستجلبة للذم ، أمَّا الأشاعرة فإن الحسن عندهم ما حسّنه الشارع بالثناء على فاعله، وبالتالي فهو المأذون بفعله ، والقبيح ما قبَّحه الشارع بذم فاعله ، وهو غير المأذون بفعله ، وعلى منوال تعريف الأشاعرة أو قريب منه جداً تعريف الماتريدية .

وصفوة القول أن هذا الفكر يحوم حول هذه الأسئلة : هل كان بمقدور العقل البشري إدراك صفة الحسن والقبح في الأشياء – الأقوال ، الأفعال ، التصرفات ، الوقائع ، الذوات والأعراض – من غير حاجة إلى إرسال الرسل (عليهم صلوات الله وسلامه) وإنزال الكتب ؟ فيكون الإنسان مكلفاً بالقيام بما أدرك حسنه ، ومن ثَمَّ يترتب الثواب في حالة الامتثال ، والعقاب في حالة الاجتناب ، ومكلفاً بالابتعاد عمَّا أدرك قبحه ، فيثاب بالإحجام عنه ،

(١) ينظر لسان العرب : مادة حسن ١٣ / ١١٤، ومعجم مقاييس اللغة ٥ / ٤٧ .

ويعاقب بالإقدام عليه ؟ وهل أخذ التكليف طابعاً عقلياً صرفاً ؟ وهل هناك ملازمة بين المدح والذم والثواب والعقاب ؟ وهل يكشف العقل المصالح والمفاسد ، والمنافع والمضار ، ومن ثمة الحكم الشرعي يتبع المصالح بالأمر بها ، ويدرأ المفاسد بالنهي عنها ؟ وما حظ العقل من التكاليف : الإنشاء أو الكشف ؟ والإجابة عن هذه الأسئلة ، والدخول في تلك المثارات يشكِّل مفهوماً عن فكرة التحسين والتقبيح .

الجذور التأريخية لفكرة التحسين والتقبيح :

مسألة التحسين والتقبيح العقليين في صورتها التأريخية المعروفة يعدها بعض المعاصرين دليلاً على رحابة صدر المسلمين ، وعدم رفضهم لتلاقح الثقافات وتداخل الحضارات ، وعلى قدرتهم وتمكنهم من هضم تلك الثقافات والحضارات وتمثلها تمثلاً ذاتياً، حيث إن جذور هذه المسألة تعود إلى اعتبار التراث البشري غير الإسلامي والتواصل معه ، فالمتصفح للتراث الإغريقي يقف عندها ، ويجدها مطروحة أثناء الحديث عن الآلهة على هيئة سؤال وهو : هل الآلهة يرضون عن الفعل لأنّه صالح وحسن ، أو يكتسب الفعل الصلاح والحسن من رضى الآلهة ؟ كما تعود إلى فكرة القانون الطبيعي – القواعد العامة السامية الكامنة في طبيعة الروابط الاجتماعية غير الداخلة تحت متغيرات الزمان والمكان ، والتي في مقدور العقل اكتشافها – عندهم وإن لم تكن مدونة ، وكذلك البراهمة [١] ، فقد انتشر على لسانهم التحسين والتقبيح العقليان ، حيث أنكروا الحاجة إلى الوحي وبعثة الرسل ، واعتقدوا إمكان الاستغناء عنه بالعقل في ترشيده وتوجيهه أمور الحياة [٢] .

---

(١) هم من طوائف الهند ، يعتقدون قدم العالم ، ويحرمون ذبح البهائم بلا ذنب ، وغير ذلك ، ينظر : الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١ /١٣٧ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١ /١١٤ ، ومقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي ص٤٨ وما بعدها ، والمدخل إلى القانون للدكتور رمضان أبو السعود ص ٢٦٢ وما بعدها .

ولو انتقلنا إلى التراث الإسلامي لألفينا أن الخوراج [١] هم روّاد القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، وأن المعتزلة كانوا من مروجي هذه الفكرة والمدافعين عنها ، من خلال التقعيد لها والاستدلال عليها حتّى حملت معها زوبعة من تساؤلات جديدة ، أجبرت العلماء على الغوص فيها طائعين أو مكرهين [٢].

تحرير محل الخلاف :

لو تتبعنا القدر المشترك المتفق عليه بين الأطراف المتنازعة في هذه المسألة لوجدنا أن نصيب المتفق عليه فيها نصيب الأسد ، والخلاف منحصر غير منتشر ، وفيما يأتي تفصيل ذلك :

١ – لا يوجد خلاف البتة بين العلماء المسلمين في أن الحاكم (الشارع) للأحكام الشرعية هو الله سبحانه وتعالى ، وأن دور العقل – حتّى عند من عظّم شأنه وأعطاه الأولوية والمركزية – ينحصر في اكتشاف الحكم دون إنشائه . نقل جمال الدين الإسنوي (ت٧٧٢هـ) وغيره الإجماع على هذا ، قال الإسنوي : « إن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعاً » [٣] . وما دام الإجماع منعقداً على حاكمية الله تعالى ، فلا نستحضر مبرراً علمياً لصنيع الأصوليين في بحثهم التحسين والتقبيح العقليين في عناصر الحكم الشرعي – الحاكم – ، ممّا أدى إلى التباس الأمر على بعض ، وإساءة فهمٍ لموقف المعتزلة من بعض آخر ، فظنوا أن المعتزلة قالوا بحاكمية العقل بدلاً من حاكمية الله تعالى ، فهذا صدر الشريعة

---

(١) أول فرقة في التأريخ الإسلامي خرجوا على الخليفة الراشد علي بن أبي طالب وكفروه لتحكيمه وكان ظهورهم كفرقة في عام ٣٧ هـ .

(٢) ينظر : التقريب والإرشاد للباقلاني ١ / ٢٨٥ ، والمنخول للغزالي ص ٨ ، والإحكام للآمدي ١ / ١١٤ .

(٣) نهاية السول مع شرح البدخشي ١ /١٥٥ ، وينظر : علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص ٩٦ ، والوجيز في أصول الفقه للدكتور عبد الكريم زيدان ص ٦٩ ، وأصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد للدكتور مصطفى الزلمي ص ٢٣٧ .

الحنفي (ت ٧٤٧هـ) وقع في هذا التفسير الخاطىء لمراد المعتزلة حيث قال : « عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح ، موجب للعلم بهما ، وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى ، والعقل آلة للعلم بهما » [١] . كما أنّه لا خلاف أيضاً في أن الشرع بعد بعثة النبي ﷺ هو الذي له سلطة التحسين والتقبيح لا العقل ، وإنَّما الخلاف قبل الشرع والبعثة ، وهذه الحقيقة قد أكد عليها المحقق الأصولي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) حيث قال : « اعلم أنه لا خلاف في كون الحاكم الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة » [٢].

٢ ـ لا خلاف في أن الإدراك العقلي للحسن والقبح في الأشياء إدراك كلي مجمل ومحدد ، وليس للعقل السلطة القادرة على الإدراك التفصيلي الجزئي ، فإن أدرك قبح السرقة والزنا والقتل والتجسس وغيرها فإنه لا يدرك تفاصيلها من حيث أركانها وشروطها وموانعها التي تحول دون تنفيذ العقوبة وإنزالها على الجاني [٣]. يقول الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) : « إن الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه ،ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب . ولوكانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون ، فمعلومات الله لا تتناهى ، ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى » [٤].

٣ ـ لا يوجد خلاف بين أهل السنة وغيرهم أن ثمة أحكاماً شرعية جاء بها الشرع ولم يكن للعقل دور في إدراك عللها وأسرارها قبل إرسال الرسول ﷺ وبعده ، كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان ، وقبح الصيام في اليوم الذي يليه مباشرة ، وهو أول يوم من شهر

(١) التنقيح مع شرحه التوضيح ١/١٩٠، وينظر : في توضيح مراد المعتزلة إلى ما نقله ابن النجار في كتابه شرح الكوكب المنير ١/٣٠٣ .

(٢) إرشاد الفحول ص ٧ ، وينظر : الوجيز للدكتور عبد الكريم زيدان ص ٣٧ ، ونظرية الحكم ومصادر التشريع للدكتور أحمد الحصري ص ١٩ .

(٣) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن لمحمد تقي الحكيم ص ٢٩١ .

(٤) الاعتصام ٢/٤٨٦ .

شوّال ، وجواز التيمم بالتراب وغير ذلك الكثير من الأحكام التعبدية (١) .

٤ – الاتفاق على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين :

الأول : ملاءمة الغرض والطبع ، فما رآه المرء موافقاً لطبعه وملائماً لغرضه فهو حسن عنده ، وما رآه منافراً له فهو قبيح ، فالحسن كصوت البلبل والمناظر الطبيعية الخلابة ورائحة المسك وغيرها ، والقبيح كاللغو والغوغاء وصورة رجل غاضب ، وأكل الميتة وغيرها ، فإن الإنسان يحكم بحسن هذا وقبح ذاك دون حاجة إلى الشرع .

الثاني : صفة الكمال والنقص ، فصفات الكمال حسنة عند العقل ، كالجود والعلم، وصفات النقص قبيحة عنده كالبخل والجهل ، وهذه الصفات يدرك العقل حسنها وقبحها من غير أن يقف على مجيء الشرع .

مما سبق يتبين لنا أن الخلاف كان منحصراً في الحسن بمعنى ترتب المدح عاجلاً والثواب آجلاً ، والقبح بمعنى ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً ،وذلك قبل ورود الشرع ، كحسن الطاعة المترتب عليها الثناء في الدنيا والثواب في الآخرة ، وكقبح المعصية المترتب عليها الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة ، ونشأ خلاف في مصدر هذا التفسير ، هل كان مصدره الشرع أو العقل ؟ فتعددت الأجوبة وشقت العصا .

أسباب تفاقم النزاع ومرور الزمن :

بمرور الزمن تجاوز الخلاف نطاقه وأخذ طابعاً آخر ، وصورة غير واضحة المعالم والآفاق، ولا سيما في عصرنا الحاضر ، فبدأت العقول تحسِّن وتقبِّح على الرغم من وجود الشرع بل في إرغام الشرع على قبول نتائج العقل ، أو تهميشه وتحاشيه بل عزله عن المنصة ومصادرة سيادته ، واتخذت من تراث المعتزلة مرتكزاً ، ولعلَّ هناك أسباباً ظاهرة للعيان

(١) ينظر : المصدر السابق ٢ /٤٨٧ ، وإرشاد الفحول للشوكاني ص ٧ ، وشرح طلعة الشمس على الألفية للسالمي الأباضي ص ٢٣٦ .

كمنت وراءه ، وأسباباً أخرى غير قابلة للتلمس والدراسة ، وبالإمكان أن نرصد بعضها أو نخمنها فيما يأتي :

أولاً : عدم التأني في الوقوف على أطراف الخلاف وأساسه وقفة الباحث المسؤول، فرافقته استنتاجات بعيدة عن الواقع وحقيقة الأمر .

ثانياً : عدم تحقق الحيادية المعرفية ، فخاض فيه متسلحون بخلفيات عقدية وفكرية، مشحونون بجرعات كبيرة من المناعة مخافة الذوبان في رأي المخالف ، ومناصرة للمدرسة التي تخرج منها وذوداً عنها .

ثالثاً : التقوّل والتفوّه فيه من لدن أناس لا خلاق لهم فيه ، فسبحوا فيه من غير دراية ، فرجموا الأقوال غيباً يمنة ويسرة .

رابعاً : التعمد في توسيع رقعة الخلاف وهوّته ، وجزٍّ خيوط الترابط والعلاقة والثقة والتكامل المعرفي وتلاقح الأفكار والرؤى بين علماء الأمة ، وتحويل الخلاف العلمي النزيه إلى الضد ، من الإيجاب إلى السلب ، ومن المحمود إلى المذموم .

خامساً : الانهيار الداخلي والشعور بالنقص ، واستيلاء القنوط واليأس على التفاؤل والنهوض ، والانبهار بعقل الآخرين وبالزحف الحضاري الكاسح الحافل بالتقدم والأعجوبات .

الأقوال الواردة في هذا الإشكال :

تعددت وجهات النظر في هذا الإشكال ، فنذكر منها الأقوال الرئيسة الآتية :

القول الأول : إن صفة الحسن والقبح لتصرفات الإنسان موجودة قبل الشرع ، ولكن إدراكها يختلف ، منها ما يدركه العقل بالضرورة لذات التصرف ، كحسن الصدق النافع والعدل ، وقبح الكذب الضار والظلم ، ومنها ما يدركه العقل بعد النظر

لوصف فيه ، كحسن الكذب النافع في إنقاذ بريء مثلاً ، وقبح الصدق الضار ، ومنها ما لا يدرك بالعقل ، بل بالشرع كالأمور التعبدية .

وبناء على هذا الإدراك العقلي فإنّ الإنسان مسؤول عن تصرفاته ، ومكلّف بالإقدام على الفعل الحسن ، والامتناع عن الفعل القبيح ، لأن الحسن مبني على أساس مصلحة مادية أو معنوية ، والقبح مبني على أساس وجود مفسدة أو مضرة مادية أو معنوية ، وهذه المصلحة وتلك المفسدة لا تستعصيان على العقل ، وعليه فالثواب على امتثال الحسن العقلي ، والعقاب على ارتكاب القبح العقلي ، وهذه المعارف العقلية لا يتوقف العمل بها على البعثة والكتاب ، وأنها تصلح مناطاً للتكليف بل هي المناط ، أمّا المعرفة الشرعية فإنها ليست بمناط للتكليف إلا في الأحكام التعبدية .

ومن القائلين بهذا الرأي الخوارج والمعتزلة وبعض الحنفية وبعض الأشاعرة والحنابلة وأكثر الإمامية وآخرون (١) .

أدلتهم :

استدل المعتزلة ومن معهم بجملة من الأدلة النقلية والعقلية تفوق الحصر ، وبما أن الموضوع وثيق الصلة بعلم الكلام ، يؤثر الباحث أن لا يدخل في التفاصيل والجزئيات ، لأن الدخول فيها يبعدنا عن الغاية التي من أجلها جاء هذا البحث ، لذلك نقتصر على أهم أدلتهم .

الدليل النقلي :

استدلوا بجملة من الأدلة النصية في الكتاب والسنة ، واعتقدوها أدلة تنهض حجة على مدعاهم ، ومنها :

---

(١) ينظر : المغني للقاضي عبد الجبار ١١/٥٠٦، ٥٠٨، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٤١، ص ٧٦ ، والمحرر للسرخسي ١/٤٢، والمنخول للغزالي ص ٨ ، وروضة الناظر لابن قدامة المقدسي ص ٤٨، ومعالم الوصول إلى علم الأصول للحلي ص ٢٨٦، والبحر المحيط للزركشي ١/١٤٣، وشرح الكوكب المنير لابن النجار ١/٣٠٢ .

١ - القرآن الكريم : قال تعالى : ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** ﴾ (١).

موطن الاستدلال : أن هذه الآية أثبتت الحسن والقبح العقليين ، فالأمر بالعدل والإحسان ظاهر في الدلالة على الحسن العقلي ، كما أن النهي عن الفحشاء والمنكر ظاهر في الدلالة على القبح العقلي ، حيث أمر ونهى عما أدركت العقول حسنه وقبحه ، فالعدل والإحسان ما تحسّنه العقول وتقبله ، والمنكر ما تنكره العقول (٢).

وكذلك قوله تعالى : ﴿ **قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ** ﴾ (٣) ، وعدوا هذه الآية قطعية في الدلالة على القبح العقلي حتّى عند الكفرة ، فإنهم أدركوا قبح الكذب ، لذلك حاولوا التحايل ليدفعوا عن أنفسهم الكذب (٤).

٢ - السنة النبوية : ومن السنة استدلوا بالحديث الصحيح القائل : « من سنَّ في الإسلام سنَّة فعُمل بها بعده كُتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء ، ومن سنَّ في الإسلام سنّة سيئة فعُمل بها بعده كُتب عليه مثلُ وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء » (٥). فهذا الحديث يدل على التحسين العقلي وتقبيحه غير السابقين بالشرع ، وبناء عليهما يكون الأجر والوزر .

---

(١) سورة النحل : الآية ٩٠ .

(٢) ينظر : الكشاف للزمخشري ٢ / ٤٢٤-٤٢٥ ، وبهذا التفسير قال كل من النسفي (تفسير النسفي ٢ / ٨٨٢) وأبي حيان الأندلسي (البحر المحيط ٥ / ٥١٣) .

(٣) سورة النمل : الآية ٤٩ .

(٤) الكشاف ٣ / ١٥٢ .

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي ، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ١٦ / ٢٢٦ .

كما استدلوا بما يرويه الإمام أحمد عن ابن مسعود موقوفاً : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »[١]، أي ما استحسنته عقولهم فهو الحسن عند الله تعالى .

الدليل العقلي :

من أدلتهم العقلية نذكر الدليلين الآتيين :

الدليل الأول : دليل الضرورة والاضطرار ، وملخص هذا الدليل : أن المعرفة العقلية بحسن تصرفات الإنسان أو قبحها يلازمها المدح في حالة التحسين والذم في حالة التقبيح ، ومن الصعب بل المحال بمكان الانفصام بين التحسين والمدح وبين التقبيح والذم ، لأن التلازم بينهما ذاتي وضروري ، فلا يتصور أحدهما بمنأى عن الآخر ، فكلما تُصُوِّر الحسن تصور معه المدح ، وكذلك القبح والذم ، كتصور النار والحرارة والثلج والبرودة ، وإذا ثبت المدح والذم ثبت معهما بالضرورة الثواب والعقاب[٢].

موقف المخالفين من هذا الدليل :

لم يمر هذا الدليل على المخالفين بسلام ، وإنما لقي ردوداً ، فهذا الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) يفند مرتكزات هذا الدليل ، ولا يُسلِّم لهم ابتداء ضرورة انبناء الثواب والعقاب على المعرفة العقلية غير المؤيدة بالشرع ، وقال ما حاصله : لو أن الثواب كان من ضروريات الإدراك العقلي للحسن وكذلك العقاب للقبح ، لما اختلف فيهما آخرون ، والجم الغفير من علماء الأمة ردوا القول بهما ، ومن المعلوم أن الضروريات لا تقبل الخلاف ، فوجود هذا الاختلاف يرد دعوى كونهما من الضروريات . ثم إن إدراك حسن شيء أو قبحه إدراكاً عقلياً هو الثاني غير مسلم به ، وإنما هذا الإدراك آيل إلى أمور أخرى كانت مغمورة فيهم ، منها :

---

(١) ينظر : كشف الخفاء للعجلوني ، رقم الحديث (٢٢١٤) ٢ /١٨٨ . وناقش المخالفون هذا الاستدلال وقالوا: إن الحديث يصلح دليلاً على حجية الإجماع دون التحسين والتقبيح .

(٢) ينظر المغني ٦ /٤٣، ١١ /٣٧٣، والتحسين والتقبيح عند الأصوليين لمثنى حارث الضاري ص ١٢٠ .

الشرائع السماوية ، وبمرور الزمان تنوسيت النسبة إليها ، حتّى زعموا كونه عقلياً [١] .

الدليل الثاني : القيام ببعض التصرفات والاجتناب عن بعض آخر لا لمقتضٍ إلا مقتضى العقل ، كقيام من لا يؤمن بالشرع والجزاء بتقديم العون المادي للمنكوبين والمتضررين بأسباب قهرية كالزلزال والفيضان ، وقيادة الأعمى في العبور ، فالمقدم على هذه الأمور الحسان لا يقدم عليها طمعاً في الرد الجميل عاجلاً أم آجلاً ، حيث قد يفعله لمن لا يرجو أن يلقاه أبداً ، ولا خوفاً من عقاب واقع أو متوقع [٢] .

مناقشة الدليل :

ناقش الغزالي هذا الدليل كسابقه ، وأرجع الأسباب في الأمثلة المعروضة إلى عوامل أخرى دافعة أو مانعة ، منها : الفطرة ورقة القلب ، والتعلم من الحياة وحصاد التجارب المريرة ، والملاءمة للطبع أو المنافرة له وغيرها[٣] .

القول الثاني : أصحاب هذا القول لم يعترفوا بأن للعقل القدرة الكافية في إدراك حسن التصرفات والأفعال وقبحها ، كما نفوا نفياً قاطعاً أن يكون مناط التكليف هو العقل الإنساني وحده ، وإنما هو العلم والمعرفة بتكليف الخالق تعالى للنَّاس عن طريق الرسل والرسالات لا غير ، وبالتالي يترتب الثواب والعقاب عليه ، فكل ما أمر به الشرع فهو حسن، ولا ملازمة دوماً بين الأمر الشرعي والحسن العقلي ، بمعنى أن الشرع قد يأمر بشيء والعقل يقبحه ، كما أنّه لا ملازمة دوماً بين النهي الشرعي والقبح العقلي ، فإنَّ الشرع قد ينهى عن شيء والعقل يحسنه ، فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان قبل البعثة وبلوغ الدعوة .

تبنى هذا الرأي جمهور الأشاعرة وبعض الحنفية وبعض الحنابلة ، وغيرهم [٤] .

---

(١) ينظر : المنخول ص ٩ وما بعدها ، والمستصفى ١ / ٦٠ وما بعدها .

(٢) ينظر : المغني ٦ / ٢٢٤ وما بعدها ، وأصول الفقه للزلمي ص ٢٤٠ .

(٣) ينظر : المنخول ص ١٢-١٣ وللمزيد ينظر : الإرشاد والتقريب للباقلاني ١ / ٢٧٨ وما بعدها .

(٤) ينظر : البرهان لإمام الحرمين ١ / ٨، والمستصفى ١ / ٥٩ وما بعدها ، والتنقيح ١ / ١٧٣، والمحرر للسرخسي ١ / ٤٢ وما بعدها ، وشرح الكوكب المنير لابن النجار ١ / ٣٠١ .

أدلتهم :

١ – استدل أصحاب القول الثاني بجملة من الاستدلالات منها ما يأتي :

الدليل النقلي :

ذكروا أدلة في الرد على الإيجاب العقلي ، ولم يكن بحوزتهم الأدلة التي تدل على أن الحسن والقبح ليسا بصفتين ذاتيتين للأشياء ، ومن الآيات التي استدلوا بها قوله تعالى : ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً** ﴾ (١)، قالوا : إن هذه الآية ظاهرة في أن الله جل وعلا لا يعذب أحداً من خلقه ممن لم يرسل إليهم الرسل لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وهذا المبدأ يظهر جلياً في آيات أخر قطعاً للحجة والأعذار ، كقوله تعالى : ﴿ **رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** ﴾ (٢)، وقوله تعالى: ﴿ **وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ** ﴾ (٣). والدليل على عدم وجود إيجاب عقلي (تكليف) قبل البعثة هو عدم المؤاخذة والعقاب ، إذ نوع العلاقة بين التكليف والمؤاخذة هو اللزوم ، فيلزم من وجود أحدها وجود الآخر ، ومن انتفائه انتفاء الآخر .

ومن السنة استدلوا بما ورد عن النبيّ ﷺ أنه قال : « ليس أحد أحب إليه العذر من الله ، من أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل » (٤).

مناقشة هذا الدليل :

أورد مثبتو الحسن والقبح العقليين وغيرهم اعتراضات على هذه الأدلة النقلية من حيث الدلالة لا من حيث السند ، ومنها :

---

(١) سورة الإسراء : الآية ١٥ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٦٥ .

(٣) سورة طه : الآية ١٣٤ .

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب التوبة ، باب ما أحد أغير من الله عز وجل ١٧ / ٧٨ .

أولاً : قال المعتزلة : الرسول الوارد في الآية : ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...** ﴾ هو العقل ، فهو الرسول الأصلي ، ولولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء .

وضعف هذا الاعتراض واضح لا يحتاج إلى كبير رد ، وإنما يكفي أن نقول بأنه صرف للفظ عن ظاهره من غير مقتض ، وصرف له عن معناه الشائع المتبادر من غير قرينة، والعدول عن الظاهر إلى غيره دون ضرورة أو حاجة مردود غير مقبول .

ثانياً : إن التعذيب المنفي إنما هو التعذيب الدنيوي كما وقع في الدنيا من العذاب بقوم نوح وقوم هود وغيرهما وهذا لا ينافي التعذيب في الآخرة .

وردّ هذا الاعتراض كسابقه بأنه خلاف الظاهر من غير موجب ، وظاهر القرآن انتفاء التعذيب مطلقاً ، فهو أعم من كونه في الدنيا ، كما أن القرآن دل في آيات كثيرة على شمول التعذيب المنفي في الآية للتعذيب في الآخرة .

ثالثاً : إن محل العذر بالفترة المنصوص في قوله تعالى : ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...** ﴾ وأمثالها في الأمر غير الواضح الذي يخفى على العاقل ، أما الذي لا يخفى على عاقل كعبادة الأوثان ، فلا يعذر فيه أحد ، لأن الكفار يقرّون بأن الله هو ربهم الخالق الرازق النافع الضار ، ويتحققون كل التحقيق أن الأوثان لا تقدر على جلب نفع ولا على دفع ضر ، وجاءت آيات تؤكد بأنهم وقت الشدائد يخلصون الدعاء لله وحده ، وذلك لكمال علمهم بأن غيره لا ينفع ولا يضر ، كقوله تعالى : ﴿ **فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ** ﴾ [١] وغيرها .

وردّ بأن الآية وردت بصيغة العموم فلا وجه لتخصيصها ببعض أنواع الكفر دون بعض دون مخصص مقبول [٢].

---

(١) سورة العنكبوت : الآية ٦٥ .

(٢) ينظر : البحر المحيط ٦/١٥، وروح المعاني للآلوسي ١٥/٣٦ ، وفتح القدير للشوكاني ٤/٢٥٦ ، وأضواء البيان للشنقيطي ٣/٣٤٧ .

الدليل العقلي :

لو افترضنا كون الحسن والقبح ذاتيين عقليين للزم أن لا تختلف صفة الحسن والقبح باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان ، لكن الواقع لا يساند هذا الافتراض ولا يؤيده ، فكم من حسن عند بعض أو في وقت ما أو مكان ما غدا قبيحاً عند بعض آخر أو في زمن ومكان آخرين ، والعكس صحيح ، وليس التفاوت بحسب عقول متعددة ، بل قد يحصل ذلك لعقل واحد فلو كان قبح الكذب صفة ذاتية داخلية للزم أن لا تتغير ولا تتبدل ، وتدوم وتستمر ،ذلك أن الصفات الذاتية لا تقبل التغير ، ولكن قد يستحسن الكذب ويستقبح الصدق اتفاقاً ، ومثال هذا حسن الكذب حفاظاً على دم ضعيف مظلوم من ظالم جبار ، وقبح الصدق المفضي إلى هدر دمه المعصوم ، هذا وناهيك عن عوامل الهوى والمغريات المادية والمعنوية ومدى تأثيرها على العقل في حكمه على التصرفات .

مناقشة هذا الدليل :

هذا الدليل لم يخل من ضعف ، فالضعف فيه أولاً في تعين الكذب كحل أخير في مساعدة المظلوم ووجوب إنقاذه بل هناك قنوات متفرقة بمقدور المرء الاستفادة منها من غير لجوء إلى الكذب ، كالتعريض وقصد الغير أو الضرب على يد الظالم وإخبار النَّاس بظلمه ليشاركوه في المنع وغير ذلك ، وإن قُدِّر تعينه – على سبيل التنازل الجدلي – فالحسن والواجب ما لازمه من تخليص المعصوم الدم لا نفس الكذب ، والمعلوم أن اللازم غير اللزوم، ثم المقصود من الحسن العقلي أو قبحه هو بقيد الحيثية لا مطلقاً ، وقيد الحيثية هنا عبارة عن العقلاء ، أي الحسن أو القبح الذي تطابق عليه العقلاء بما أنهم عقلاء ، وبفرض تطابقهم من حيث كونهم عقلاء ، فإنّه لا مساغ لافتراض تحكيم الهوى والأغراض والمؤثرات الأخرى وإلا للزم الخلف [(١)].

---

(١) ينظر : الإحكام للآمدي ١ /١١٧ وما بعدها ، والأصول العامة للفقه المقارن ص ٢٨٥ .

والذي يبدو لي ، أنه حصل خلط بين المجال الإدراكي المعرفي والمجال التطبيقي العملي، فالعدول عن الحق بدافع الهوى والمصلحة الشخصية ليس السبب فيه هو الإدراك العقلي أو الجهة المعرفية ، وإنما جميع العقلاء يدركون حسن العدل ، لكن كيفية تنزيله وتطبيقه أمر غالباً ما تداخله الشهوات والشبهات .

استدل الشاطبي بالغاية والحكمة من بعثة الأنبياء والرسل ، إذ لو كان العقل يدرك حسن الشيء وقبحه من غير احتياج إلى الشرع ، لكان في بعثة الرسل العبث والعبثية ، والشرع منزه عنه ، ونص مقاله : « أنه ليس كل ما يقضي به العقل يكون حقاً ، ولذلك تراهم يرتضون اليوم مذهباً ويرجعون عنه غداً ، ثم يصيرون بعد غد إلى رأي ثالث ، ولو كان كل ما يقضي به حقاً لكفى في إصلاح معاش الخلق ومعادهم ، ولم يكن لبعثة الرسل عليهم السلام فائدة ، ولكان على هذا الأصل تعد الرسالة عبثاً لا معنى له ، وهو كله باطل فما أدَّى إليه مثله » [1].

ويقول في موضع آخر : « ولا بد للعقل من التنبيه من خارج ... فلو كان العقل غير مفتقر إلى التنبيه لزم المحال وهو الإخبار بما لا فائدة فيه ، لكنه أتى بذلك فدلنا على أنه نبّه على أمر يفتقر العقل إلى التنبيه عليه » [2] ، كما استدل بالدليل التأريخي المنبثق من الواقع حيث قال : « والبرهان على ذلك أحوال أهل الفترات ، فإنهم وضعوا أحكاماً على العباد بمقتضى السياسات لا تجد فيها أصلاً منتظماً وقاعدة مطردة على الشرع بعد ما جاء ، بل استحسنوا أموراً تجد العقول بعد تنويرها بالشرع تنكرها وترميها بالجهل والضلال والبهتان والحمق ، مع الاعتراف بأنهم أدركوا بعقولهم أشياء قد وافقت وجاء الشرع بإقرارها وتصحيحها ، ومع أنهم كانوا أهل عقول باهرة وأنظار صافية وتدبيرات لدنياهم غامضة ، لكنها بالنسبة إلى ما لم يصيبوا فيه قليلة » [3].

---

(١) الاعتصام ١/١٠٦ .

(٢) المصدر السابق ٢/٤٨٨ .

(٣) المصدر السابق ١/٤٨٨ .

القول الثالث : إنَّ العقل يدرك حسن الأمور وقبحها ، لكن الإلزام لا يكون بالإدراك العقلي ، بل بالشرع ، ويبدو في هذا القول معالم الوسطية ، حيث إنه يتفق مع القول الأول (المعتزلة) في مقدماته ، أي قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح في الأفعال ، ويخالفه في المترتب على هذا الإدراك العقلي ، فقالوا : لا يترتب عى هذا الإدراك شيء من الأحكام والتكاليف ، وبالتالي لا ثواب ولا عقاب قبل ورود أدلة الشرع ، فهم يتفقون مع الأشاعرة في أن الإلزام الشرعي لا يكون بالعقل ، ويخالفونهم في إنكار الإدراك العقلي لوجوه الحسن والقبح في الأمور الشرعية ، وهم بذلك يوافقونهم في النتائج ويخالفونهم في المقدمات .

والقائلون بهذا الرأي هم أهل الحديث والظاهرية وكثير من الماتريدية وابن تيمية (ت٧٢٨ هـ) وتلميذه ابن القيم (ت ٧٥١ هـ) من الحنابلة ، وبعض الأشاعرة والإمامية [١].

أدلتهم :

أشرنا قبل قليل إلى أن أصحاب هذا الرأي يلتقون مع المعتزلة في بداية الدرب ، ويفارقونهم عند نهايته ، وأنهم يلتقون مع الأشاعرة في النهاية والنتائج ، ويخالفونهم في البداية والمقدمات ، لذلك تراهم استدلوا بكل ما استدل به المعتزلة في إدراك الحسن والقبح في الأفعال والتصرفات عقلاً ، وكل ما احتج به الأشاعرة في إقصاء التكليف العقلي ، وسنقتصر هنا على إضافات أضافوها إلى هذه المستندات ، ومنها :

الدليل النقلي :

يبدو في هذا المقام أنهم ينطلقون من نقطة اتفاق الجمهور على تعليل الأحكام ليستدلوا بذلك على إمكان الإدراك العقلي للحكم الشرعي اعتماداً على سبق العلة لمعلولها.

---

(١) ينظر : الإحكام لابن حزم ١/ ٥٧ ، ومجموع الفتاوى ٨/ ٤٢٨، و٤٣٤ – ٤٣٦ ، ومدارج السالكين لابن قيم الجوزية ١/ ٢٣١ وما بعدها ، والبحر المحيط للزركشي ١/ ١٤٥ وما بعدها ، وجامع الأسرار للكلكي ٤/ ١٢١٧ ، والأصول العامة للفقه المقارن ص ٢٩٨ وما بعدها .

ومن أدلتهم النقلية قول الله تعالى : ﴿ وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً ﴾ (١).

وجه الدلالة : أن الله تعالى علل المنهي عنه بكونه فاحشة وساء سبيلا ، وهذا يدل على أنه كان مستقبحاً قبل النهي ، وإلا للزم منه الاستحالة المنطقية من تخلف العلة عن المعلول وتأخرها عنه ، والمعلوم أن العلة تسبق المعلول .

تعقيب وتعليق :

بعد هذا الاستعراض لأهم الآراء الواردة في الموضوع وبيان أقوى أدلتهم تتراءى لي الملاحظات الآتية :

١ - القول بأن العقل البشري عاجز وغير قادر على إدراك حسن التصرف أو قبحه على الإطلاق ، ولا بد من الشرع ليعرفنا على الحسن والقبح في كل صغيرة وكبيرة ، قول بعيد عن الصواب وبعيد عن الواقع ،وذلك لأمور منها : أنه تعالى ركّب في النفس الإنسانية وسائل يميز بها هذا الحسن وذاك القبيح ، وبوّأ العقل والاعتداد بنتائجه في القرآن الكريم منزلة ، فهناك حشد كبير من الآيات تخاطب أولي الألباب وأولي النُّهى والعالِمين وأولي الأبصار وغيرها ، وأن المنهج القرآني والأسلوب الخطابي القرآني للعقل البشري من الأسباب المهمة جداً التي رشحت رسالة الإسلام للخلود وبسطت نفوذها وتعاليمها على الإنسان وعلى الحياة ، والحقيقة التي لا ينبغي أن تغيب عن الأذهان أن الخطاب الشرعي التكليفي موجه للإنسان المتمتع بالعقل والرشد دون القاصرين الفاقدين . والتفاتة متأنية إلى العالم المتحضر تشهد بالضرورة وتذعن لقدرة العقل الذي وهبه الله تعالى إياه ، ومن ثَمَّ يستوعب ضخامة حجم التكريم الرباني للإنسان ، ولهذا نؤيد ما قاله الشوكاني في هذا المجال ، حيث قال : « إنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو

(١) سورة الإسراء : الآية ٣٢ .

قبيحاً مكابرة ومباهتة »(١).

٢ - القول بأن العقل الإنساني مهيمن على إدراك الحسن والقبح في جميع الأفعال والتصرفات (ما عدا التعبدي منها) قول هو الآخر بعيد ، فليس هناك دليل يعضده وواقع يثبته ، بل الواقع يناقضه ، فكم من أقوام وشعوب في العالم وفي هذا العصر عصر النهوض والتقدم الثقافي والتقني ما زالت عقولهم لم تفق فلم ترشدهم إلى الهدى ، فحرموا على أنفسهم أشياء استقبحوها بعقولهم ، فمنهم من يتبتل عن الزواج ، ومنهم من يتجنى على الجهاز التناسلي وأداته ، ومن يمتنع عن ذبح الحيوان ، لما يرى فيه من اعتداء وهدر لحقوق الحيوان ، ومن ناحية أخرى ارتكبوا ما قبحه الشرع بناء على أن العقل يحسنه ففضلوا لحم الخنزير والقرد على سائر أنواع اللحوم ، مع أن الجاري على مقتضى العقل تقبيحه وتحريمه ، وحسنوا التعامل بالربا وأقاموا مؤسسات وبنوكاً ربوية ، وأباحوا الحرية الجنسية والاختلاط بين الجنسين والتبرج الممقوت ، واستحسنوا الزواج من المحارم ، على أساس أن العقل لا يقبحه ، كما هو الحال عند الشعوب المتحضرة في مراحل من التأريخ ، وقبحوا تدخل الدين في توجيه الحياة ، فأبعدوه عن الدولة ، وغير ذلك الكثير .

وقد يقول قائل : إن ما ضربتم به الأمثلة ما زال العقل يحسنه في أمثلة المجموعة الأولى ويقبحه في المجموعة الثانية ، ومن ذهب إلى خلاف ذلك لم يذهب إليه إلا لاختلال في عقله وتحكيم لهواه أو بدوافع فكرية عقدية .

أقول : ما ذكر في التوضيح أو الاعتراض لا يمكن أن يهمل ويبعد عن الحسبان ، لكن الذي نلحظه هو عدم الدقة في تعميم القول ، ذلك أن كثيراً من هذه القضايا قد أخذت تشكلاً قانونياً في دول لم يرد في دستورها ذكر للدين فضلاً عن سلطانه على التشريع ، ولا يمكن أن يوصف صنّاع القرار فيها بالارتجالية وبأنهم من مختلي العقول ومن

---

(١) إرشاد الفحول ص ٩ .

القاصرين ، لأن هذا الموقع الحساس لا ينتخب له إلا عقلاء القوم وخيارهم وأصحاب التجارب والدراسات والشهادات بينهم ، ومنهم المفكرون والموجهون ، كما يبعد بشيء ما القول بتحكيم الهوى ، لأن هذه القرارات تحظى على الأقل برأي الغالبية البسيطة (٥٠ ٪ + ١ من مجموع الأصوات) مما يضيق الخناق على تدخل الهوى ، وأن يظن بهم أنهم لا يكترثون بتحقيق المصالح والخير للبلاد والعباد .

٣ – العقل ليس هو العلة (المؤثرة) في التحسين والتقبيح ، بمعنى أنه ليس ذا أثر في تكوين طبيعة الشيء وتحديد حقيقته من حيث هي هي ، وكل ما هنالك أنه من وسائل الاسترشاد والاستدلال أو الدلالة على ما في الشيء من حسن أو قبح ، وبالتالي فلا يكيّف العقل وضع الأشياء التي هي ظروف موضوعية قائمة خارج العقل وبمعزل عنه ، فالعقل لا يوجب قبح التصرف ولا حسنه ، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة ، شأنه في هذا شأن العلم ، فإنّه لا يتعلق بالشيء على ما هو عليه أو به ، من غير أن يصير المعلوم كذلك بالعلم به ، فالعلم صفة قائمة بالشخص العالم ، بينما المعلوم هو ذات الشيء ، فاختلفت جهتا الإضافة والتعليق ، وقس على هذا نوعية العلاقة والترابط بين العقل وحسن الشيء أو قبحه .

٤ – لا نسلم أن ما كان حسناً ومقبولاً عند المخلوق حسن ومقبول عند الخالق بالضرورة ، وما كان قبيحاً عنده قبيح عند الخالق ، لأن هذا التصور يضم بين طرفيه قياس الخالق سبحانه وتعالى على خلقه ، وهذا ما نخشى منه أن يفضي شيئاً فشيئاً إلى أقوال الفرقة القدرية الباطلة ، أو ينتهي بنا المقال إلى المحظور الذي ارتكبه اليهود من المقايسة بين المخلوق والخالق ، حيث جعلوا صفات المخلوق أصلاً تقاس عليها صفات الخالق ، فوصفوا الله تعالى بما وصفوا به الإنسان من فقر وبخل ولغوب ، لذلك لا نرى الملازمة والطردية بين كون الشيء قبيحاً عند العقل أن ينهى عنه الشارع ، والعكس صحيح ، وهذا التقرير ظل باقياً في

بوتقة التنظير والجدل ، أمَّا من الناحية العملية فلا يستحضر له مثال ، وقد قيل لبعض الأعراب وقد أسلم لما عرف دعوته ﷺ : عن أي شيء أسلمت ؟ وما رأيت منه مما دلك على أنّه رسول الله ؟ قال : ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به ، ولا أحل شيئاً فقال العقل ليته حرمه ، ولا حَرَّم شيئاً فقال العقل ليته أباحه (١)، فقد استدل على صحة دعوته بمطابقة أمره لكل ما حسن في العقل .

٥ – العقل البشري قد يدرك حسن الفعل أو التصرف إدراكاً كلياً إجمالياً لا يفي بالمطلوب ، ولم يكن بدٌّ من الإدراك التفصيلي دفعاً للفساد وقطعاً للألسنة من القيل والقال والتخاصم والشجار ، فالعدالة مثلاً قد أطبق على حسنها العقلاء ، وأقيمت على أساسها الدساتير ، لكن حصل تفاوت فاحش ومتناقض تماماً في ضبط حيثياتها وتحديد تفاصيلها لدى أصحاب العقول ، وتشكل قطبان ومعسكران الشيوعية والرأسمالية ، فالشيوعية الحمراء رأت أن العدالة لا يمكن أن يتنعم بها الإنسان إلا إذا ألغيت الملكية الفردية وحلت محلها الملكية الجماعية ، وفي الوقت نفسه رأى القطب الثاني الرأسمالي أن العدالة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا فسح المجال أمام الفرد ليمتلك ما يشاء ويعمل مواهبه في إنماء ملكيته بعيداً عن رقابة السلطة الحاكمة ، والذي أوقعهم في هذه التناقضات هو نظرهم القاصر إلى الإنسان وصلته بالمال ، فلم ينظروا إليهما نظرة متكاملة شاملة متعددة الأبعاد ، ومن هنا تبرز حاجة الإنسان ملحة إلى من يضمن له العدل في تشريعاته ، ولا يمكن أن يضمن ذلك في أرقى صورة غير الله اللطيف الخبير بالإنسان ومتطلباته .

٦ – لم يكن معيار التحريم في الشرائع السماوية السابقة ما يستقبحه العقل ، بل كانت المحرمات تقرر بمثابة عقوبات لأهل الدين جزاء انحراف اقترفوه ، مثل بعض الأطعمة والأشربة التي حرمت في دين دون آخر ، وعلى قوم دون آخرين ﴿ **فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا**

---

(١) مدارج السالكين ١ / ٢٣٥ .

حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً ﴾ (١) ، وبين هذه المحرمات في موضع آخر ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ ﴾ (٢)، وجاء الإسلام فأعلن الأساس الموضوعي في التحريم ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾ (٣).

٧ – لا تقوم مسؤولية الإنسان أمام الله تعالى في الأحكام التكليفية قبل الشرع ، ذلك لأن التماس الأعذار للناس هو أقرب من روح الشريعة وأيسر لهم وأرفق بحالهم ، وأنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى ، يقول سيد قطب (ت ١٣٨٥ هـ) في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ... ﴾ : « وقد شاءت رحمة الله ألا يأخذ الإنسان بالآيات الكونية المبثوثة في صفحات الوجود ، وألا يأخذه بعهد الفطرة الذي أخذه على بني آدم في ظهور آبائهم » (٤).

فالذي يعيش حالياً في منطقة نائية بعيداً عن فهم الأحكام الإلهية تجاه ربه لا يسأل عنها لا في الدنيا ولا في الآخرة ، لأن الأصل براءة الذمة ، ويبقى هذا الأصل ويستمر إلى أن يثبت خلاف ذلك ، ولأن مساءلته قبل الشرع تأباه الشريعة ونصوصها إذ ﴿ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾ (٥)، وأما ما ذهب إليه المعتزلة من المساءلة على أساس التحسين والتقبيح العقليين فإنه يتعارض والأدلة المذكورة التي تثبت بأن الحجة لا تتم إلا بوصول الخطاب ، ثم إن الثواب والعقاب من آثار الطاعة والعصيان للتكاليف الواصلة من المشرع ، كما أن من أوليات العقل تقبيحه العقاب قبل وصول البيان والخطاب ، وبالتالي نستطيع القول بأن الشريعة قد سبقت القوانين الوضعية في تقرير مبدأ (لا جريمة ولا عقوبة إلا بالنص) .

---

(١) سورة النساء : الآية ١٦٠ .

(٢) سورة الأنعام : الآية ١٤٦ .

(٣) سورة الأعراف : الآية ١٥٧ .

(٤) في ظلال القرآن ٤ /٢٢١٧ .

(٥) سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

٨ – مجرد الإدراك العقلي للحسن والقبح غير كاف في ترغيب المكلف على الإقدام أو تنفيره عن القبيح ، فلا بد أن يكون ثمة حافز – أو حوافز – يدفع المكلف على الامتثال أو الاجتناب ، ولا حافز يؤثر على القلب والضمير والمشاعر فيحركها مثل الحوافز التي تتفتق من الخطابات الإلهية ، وخير مثال على ما نقول المفارقة الهائلة بين ما توصلت إليها الدراسات الميدانية في الولايات المتحدة الأمريكية والخطاب الإلهي ، حيث سخرت أمريكا وجندت وسائل إعلامها المرئية والمسموعة والمقروءة وأموالاً باهظة في عام (١٩٣٦ م) للحيلولة دون شرب الخمر ، ولكن هذه المحاولات باءت بالإخفاق الذريع ، ولا يخفى أثر الكلمة الربانية ﴿ **رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾ (١) في النفوس المسلمة ، واستجابتهم لنداء ربهم ، يوم أعلن الإسلام تحريمه النهائي القطعي للخمر .

٩ – إنكار الأشاعرة لدور العقل في التحسين والتقبيح – كما يبدو – لم يكن إنكاراً منبثقاً من ذاتية الموضوع ، كقضية علمية بحتة موضوعة تحت المحك العلمي الصرف الحيادي بعيدة عن عوامل خارجية ، وإنما كان اعتبار مآل الحكم والخطوة التي تلي هذه المسألة وما يتمخض عنها والقراءة البعيدة والتحفظ أدى بهم إلى إعلان هذا الموقف ، الذي لا يقبل المرونة والذي قد يصطدم الإسراف فيه مع النص الشرعي ، وقد يكون من الأسباب والعوامل التي كمنت وراء هذا الدور ما يأتي :

أ – **تسرع المعتزلة في عرض النظرية والمبالغة في الاعتداد بالعقل** ، وتضخيم دوره، والتعسف في تأويل النصوص لإثبات سلطان العقل ، واصطدامهم بالوعي الجمعي للأمة وعلمائها ، ويبدو هذا من خلال تأكيداتهم المتكررة لدور العقل ابتداء وما فرضوا عليه من حجر انتهاء ، مما يوحي بأن موقفهم كان تذرعياً أكثر من أن يكون علمياً وموضوعياً ، فهذا هو الغزالي العلم الأشعري يؤكد في عباراته على أهمية العقل ويعده « الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل ، وشاهد الشرع ، وهو الشاهد المزكى المعدل » (٢).

---

(١) سورة المائدة : الآية ٩٠ .

(٢) المستصفى ١/ ١٣ .

ب – **التحفظ والتحوط من سوء التوظيف والاستغلال** حتى لا يتذرع بالقضية إلى تبديل الشريعة وتغييرها من شريعة سماوية ربانية إلى شريعة عقلية وضعية ، وعليه لا يكون الدين كله لله .

ج – **تقلُّب الموازين وترك المعايير التي وضعها الراسخون في العلم** في الحكم على النص بالقبول أو الرفض ، فتوضع تحت الاختبار العقلي والفحص المختبري النصوص القطعية ثبوتاً ودلالة ، قرآناً وسنة ، فما قبلته العقول فهو المقبول ، وما رفضته العقول فهو المرفوض والمردود ، مهما كانت مرتبة النص ومنزلته ، ويوسع محل الاجتهاد حتى يتجاوز دائرة ما فيه نص ظني وما لا نص فيه ويمس ما فيه نص قطعي ، وبعبارة أخرى يتعامل مع النص الشرعي بالمعايير التي تتعامل بها النصوص الأخرى كنص أدبي مثلاً ، فيحل محل المنهج الإسلامي القويم في نقد النص وتفسيره مناهج أخرى مضطربة ومتصارعة لا تلتزم حدود اللغة وأدب الخطاب الشرعي ﴿ **أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ** ﴾[١] .

د – **الإفضاء تدريجياً إلى عدم الاكتراث وإغفال البعد المصدري** المعرفي الغيبي للنص ، فيطغى البعد العقلي للنص على البعد المصدري الماورائي فيختل التوازن [٢] .

بيان الراجح :

بعد هذه الملاحظات يمكننا القول بأنَّ الراجح كما يبدو هو أن العقل يدرك الحسن والقبح في بعض التصرفات دون جميعها ، ولا يترتب على هذا العقلي تكليف ولا مساءلة، وهو وحده لا يبعث المكلف على الامتثال أو الاجتناب ، لذلك لا بد من الباعث الشرعي وخطابه ، وما ورد في المساءلة فإنه أخبار آحاد ، ولو خُصِّص بها العمومات الواردة النافية ، فيبقى الخطاب شاملاً لبقية أفراده ومدلولاته .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٦١ .

(٢) النصوص التشريعية لها بعدان ، سواء أدركناهما أم لا ، البعد المصدري ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ③ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ** ﴾ ، والبعد العقلي ، فإنَّ النصوص التشريعية ما نزلت إلا لكي يفهمها العقلاء .

من ثمرات الخلاف :

ترتب على الخلاف في مصدر التحسين والتقبيح ثمرات مختلف ألوانها ، منها : شكر المنعم ، ومسائل في الحظر والإباحة ، وقضايا في التكليف ، لكن الذي أود أن أشير إليه مسائل مهمة ، منها :

– القائلون بجواز الإدراك العقلي للحسن والقبح ذهبوا إلى أن هناك أحكاماً ثابتة صدقها ذاتي ضروري لا يمكن نسخها في شريعة من الشرائع لا في عهد الرسول ﷺ ولا بعده، وذلك كمعرفة الله وتوحيده وحسن العدل وقبح الظلم ، فهذه الأمور إذ جاء بها نص تشريعي علم مباشرة أنه محكم لا ينسخ ، بينما النافون له ذهبوا إلى أن المدلول ليس مؤثراً في الدال ، فكل حكم شرعي سواءٌ في إمكان نسخه في عهد الرسول ﷺ ، وقد أدى هذا الاختلاف في تصور الأحكام إلى أن يكون توافر النصوص القطعية في الكتاب والسنة من حيث الدلالة أمراً صعباً عسيراً ،وذلك بناء على احتمال النسخ الذي يؤثر مجرد افتراضه عندهم في تنزيل رتبة النص القطعي إلى درجة الظنيات ، لكن الحنفية يرون أن هناك نصوصاً محكمة لذواتها لا تحتمل النسخ من أجل معناها كنصوص العقائد والأخلاق وما يتعلق بالأخبار ، وسبب مصيرهم إلى هذا أن هذه الأحكام كانت وصفاً لما هو حقيقة وليست يعود الأمر فيها إلى أمر خارج عن ذاته ، فوحدانية الله تعالى أمر لا يعود إلى تكليف المكلفين ، ولذا أخرجها الأصوليون من إطار الأحكام الفقهية (١).

هذا وقد ذكر الشاطبي أن مثل هذه الأمور التي صدقها ذاتي تجمع بين الشرائع السماوية كلها من كليات الشرائع ، وأنها لم يثبت نسخها في شريعة من الشرائع بالاستقراء الذي لا يدع مجالاً للشك ، فقد تبين بذلك أن هناك بعض الأمور قبل شرع الإسلام لا يمكن أن تخالفها شريعة من الشرائع ، والعقل يحسن ذلك الاتفاق ويقبح الافتراق في مثل توحيد الله تعالى واحترام العدل وحب الصدق وما إليه .

---

(١) ينظر : تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١ / ١٧٠-١٧٤ .

بيد أن الذي ينبغي أن يقال : إن المعتزلة والجمهور متفقون جميعاً على أنّه لا يجوز ثبوت كل الأحكام الشرعية عن طريق الدليل العقلي (الكسب البشري) ، وأنه يجوز ثبوت ما دون الكل ، فثبت أن الخلاف في المسألة بعد ورود الشرع يكاد يكون لفظياً ، إذ الكل متفقون على أنه لا يجوز إثبات كل أحكام الشريعة بالعقل وأنه يجوز غير ذلك .

– المثبتون للتحسين والتقبيح العقليين أرادوا توجيه القضية سياسياً ، بأن يضعوا قاعدةً وقانوناً للسمع والطاعة ، كأن يقولوا للحكومة والجهة المسؤولة بأنه لا سمع ولا طاعة إلا فيما يحسنه العقل ويتطابق مع مقتضيات قوانينه ، وبالتالي ليضعوا حداً لتصرفات هؤلاء الحكام الذين يستغلون المنصب الإداري والسياسي لتحقيق مآربهم الشخصية ومصالحهم الخاصة ، ويتسلطون على الرقاب والأرزاق باسم الدين ، ونصوصه المعصومة البريئة عن جور الجائرين . هذا ولا يخفى علينا موقف المعتزلة حينما تمسكوا بزمام السلطة كيف ضحوا بهذه المبادىء ، وكيف هم تعسفوا في استعمال السلطة ، وكيف كانوا يجبرون العلماء لتأييد آرائهم ، وأصبحوا يئدون الحرية الفكرية ويجهضون التعددية في الرأي ، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل خير شاهد على ذلك .

– من المسائل الكلامية التي حصل فيها مناقشات ساخنة بين المتكلمين مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة ، وجذور القضية لها وثيق الصلة بالتحسين والتقبيح ، فالمثبتون للتحسين والتقبيح العقليين أنكروا رؤية الله تعالى ، وتأولوا الأدلة الواردة فيها ، وقالوا : رؤيته تعالى مما يحيله العقل ويقبحه ، لأن العقل يحيل رؤية ما لا جهة له ولا كيف ، بينما النافون للتحسين والتقبيح العقليين أثبتوها بناء على الدليل الشرعي .

– تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والأحوال ، فالذين أثبتوا التحسين والتقبيح العقليين لم يقبلوا هذا التغيير ، لأن الأحكام الشرعية جاءت وفقاً لما في الأفعال والتصرفات من حسن وقبح ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للأشياء لا تقبل التغيير ولا التبديل ، من زمان إلى آخر ، ومن مكان إلى آخر ، بينما النافون لم يروا حرجاً في هذا التغيير .

– في العقود ، فقد قسم جمهور الحنفية – الذين أثبتوا للعقل قوة إدراك الحسن والقبح من غير تكليف – العقود من حيث الاختلال الحاصل فيها إلى أربعة أنواع : الباطل والفاسد والموقوف وغير اللازم ، فالباطل والفاسد عندهم قسمان : الباطل ما كان الخلل حاصلاً في أصله ووصفه ، والفاسد ما حصل الخلل في وصفه دون أصله ، فمتى انجبر الخلل عاد العقد صحيحاً ، بخلاف فساد الأصل فإنّه لا يعود صحيحاً أبداً ، وذلك مصيراً منهم إلى الفرق بين ما يعود القبح فيه إلى ركن ذاتي وما يعود فيه إلى وصف غير ذاتي ، فإن الأوصاف الذاتية لا يمكن أن تنفك عن مدلولاتها أو ما تقوم به ، فإذا كان التحريم من أجله وجب أن يكون العقد باطلاً ، أما الأوصاف غير الذاتية فإنها يمكن انفكاكها عن محلها بحسب العقل ، فإذا انجبر الخلل الحاصل من أجلها عاد العقد إلى صفته الأصلية التي لا تنفك عنه ، لكن الجمهور لم يفرقوا بين ما يعود الخلل فيه إلى وصف ذاتي أو وصف خارجي وإن كان لازماً ، وذلك بناء على أن الحكم ثابت بالشرع ولا مدخل لإدراك البشر في تمييز ما هو ركن في الخلل أو هو وصف فيه ، لكن الحنفية بصنيعهم هذا أنقذوا كثيراً من العقود والمعاملات من الانهيار ، وجلبوا أنظار فقهاء القانون فأثنوا عليهم خيراً .

أثر التحسين والتقبيح على البعد المقاصدي (١) :

ليس بخافٍ على من درس الأصول واطلع على اجتهادات العلماء في غابر الزمان إلى الوقت الحاضر أن إسهامات الأصوليين في التنظير ، ومجهودات الفقهاء في التنزيل كانت تنصب في إصابة المقاصد الشرعية ، فهذه التنظيرات وتلك الاجتهادات كانت مقصدية ، وإن لم يصرحوا بهذا الأمر ولم يفردوه بالحديث ، إيماناً منهم أن مقاصد الشريعة روح سارية

---

(١) أصل كلمة المقصد قَصَدَ ، ومادة قَصَدَ تفيد المعاني الآتية : استقامة الطريق ، والسهل غير الشاق ، يقال : طريق قاصد أي سهل مستقيم ، والقصد : العدل والاعتماد وإتيان الشيء ، يقال قصدت قصده أي نحوت نحوه . ينظر : لسان العرب ٣/٣٥٣ وما بعدها ،ومعجم مقاييس اللغة ٥/٩٥ .

وفي اصطلاح الأصوليين ، عرفها علال الفاسي (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص ٧) بقوله : المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها ، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها .

في الأصول والفروع ، هذا أمر واضح لا نعلم فيه خلافاً فلا يحتاج إلى إطلاق عنان الكلام وسرد الأدلة فيه ، لكنهم اختلفوا في الوسائل والأدوات المنهجية التي من شأنها أن تكشف المقصد . خذ مثلاً ابن حزم الظاهري فإنه اعتقد أن مقاصد الشارع إنما تكتشف بالمنهج الظاهري الذي تبناه ودعا إليه ودافع عنه دون غيره .

وقد أخذ الكلام عن المقاصد صورة التنظير الأصولي بدءاً بإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ) ، ومروراً بالغزالي والرازي (ت ٦٠٦هـ) والآمدي (ت ٦٣١هـ) والعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) وابن تيمية وتلميذه ابن القيم وابن السبكي (ت ٧٧١هـ) وغيرهم ، إلى أن جاء الشاطبي الذي شيَّد نظرية المقاصد بتقعيدها والتأطير لها والتفريع عليها ، ثم شرعت تحتل مكانها المناسب في دراسات الأصوليين متمثلة في العالم الزيتوني ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) والعالم المغربي علاّل الفاسي ، وما زالت الدراسات تواصل خطاها في هذا المجال نظراً لأهمية الموضوع وكبير آثاره .

والذي يعنينا بالتحديد هو البحث عن مدى سلطان التحسين والتقبيح العقليين وصلاحيتهما في الكشف عن مقاصد الشريعة ، وهل يندرج تحت الآليات والوسائل المعتد بها لدى أهل الصنعة في هذا البيان والكشف ؟

وقبل الإجابة عن هذا الإشكال فإنه من الجميل التعرض – ولو بصورة إجمالية وسريعة – لهذه الوسائل والأدوات كما طرحها خبراء هذا الميدان وضبطوها ، كي لا نُدخل في مقاصد الشريعة ما ليس منها ، ونُخرج ما هو من صميمها ، وعلى رأس هؤلاء الشاطبي بوصفه رائد الفكر المقاصدي ، ومقاصد الشارع في نظره تستخلص عبر القنوات الآتية [1]:

أولاً : اللغة العربية ، فالعناصر اللغوية الصادرة عن الشارع ، والعناصر الخارجية المحددة لحالات استعمال النص تشهد دوراً في ضبط المعنى المقصود منه شرعاً ، فمقاصد

(١) ينظر : الموافقات ٢/ ٣٧٥ وما بعدها ، ٢/ ٦٦٦ وما بعدها .

الشريعة لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، فكلّما كان أمكن باعاً فيها كان أقدر على إدراك مقاصد الشريعة ، لأن لسان العرب هو المترجم الشرعي عنها ، هذا وقد أكد على أهمية هذه القناة المُنظِّر الثاني للمقاصد ابن عاشور (١)، كما نبّه على أهميتها من قبل الإمام الشافعي – رحمه الله – في « رسالته » في باب البيان .

ثانياً : الأوامر والنواهي الشرعية إذا جاءت ابتدائية وتصريحية وعللها دلت على مقصود الشارع ، فالأوامر تدل على قصد الشارع إلى حصول المأمورات ، والنواهي تدل على قصد الشارع إلى منع حصول المنهيات ، فإذا تبين معقول الأمر والنهي لزم اعتباره فيهما ، من غير إسراف ومغالاة فيها ، فالأخذ بظواهر النصوص أمر ضروري إلى جانب مراعاة العلة والمقصد من غير وكس ولا شطط .

ثالثاً : المقاصد التبعية ، وهي مقصودة للشارع بالقصد الثاني ، وإنها خادمة ومكملة للمقاصد الشرعية الأصلية ، وما كان خادماً ومكملاً لمقصود شرعي فهو أيضاً مقصود للشارع ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، كالزواج مثلاً بقصد طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية وغيرها (٢).

رابعاً : سكوت الشارع ، سكوت الشارع عن اعطاء حكم أو وضع تشريع مع قيام المقتضي ، والسكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص ، وهذا المسلك يتعلق أكثر ما يتعلق بالعبادات ، وجعل الشاطبي هذا المسلك مرتكزاً أساسياً في رفض البدعة (٣).

خامساً : الاستقراء ، وهو البحث والتتبع والتفتيش في نصوص الشريعة للتوصل إلى

---

(١) ينظر : مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٢٧ ، والتحرير والتنوير ١ / ٣٩ .

(٢) عدّ الشاطبي المقاصد التبعية مسلكاً من مسالك معرفة مقاصد الشارع ، والذي يبدو لي أنها قسم من أقسام المقاصد ، وما كان قسماً لشيء لا يكون مسلكاً من مسالكه ، حتى القول بأنها مسلك لمعرفة المقاصد الأصلية قول لا يتجه ، ذلك لأن المكمِّل لشيء لا يكون مسلكاً لمعرفة مكمّله .

(٣) الموافقات ٢ / ٦٨١ .

المقصد ، بحيث تتوارد الأدلة على معنى واحد مقصود للشارع ، وكان حريصاً على هذا المسلك في تثبيت ما يقرره [١]، كتضافر الأدلة على أن حفظ النفس مثلاً مقصد من مقاصد الشارع .

هذا وقد عَدَّ ابن عاشور طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة وتمحيص ما يصلح لأن يكون مقصوداً لها مسلكاً من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة [٢].

والذي أردنا أن نسلط الضوء عليه هو أن الشاطبي – رحمه الله – لم يتطرق خلال دراسته لهذه المسالك إلى دور العقل ومعطياته بصراحة وبوضوح ، ولا يفهم من هذا أنه عزل العقل وجمد دوره في استخلاص المقاصد ، لأن ذلك أمر لا يتفق ونصوص الشريعة على أنّه يتعارض مع صريح النصوص وجليات الشرع الداعية إلى التفكر وتدبر آيات الله المقروءة والمبثوثة في الكون والوجود ، ولا يخفى على ذي لب أنّه بات غير ممكن فهم النصوص إن لم يكن ثمة عقل يدبِّرها ، ولم يذكر العقل منها باعتباره مسلكاً مستقلاً عن النصوص بعباراتها وروحها ومغزاها وبمفهومها ومجموعها ، بعيداً عن توجيهات الشريعة وقواعدها ، أمَّا العقل المستهدي بها فلا جدال حول اعتماده ، وتتجلى هذه الحقيقة بما أشار إليه في حديثه عن اعتبار علل الأوامر والنواهي في كشف مقاصد الشارع حيث قال : « وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه » [٣]، ومن هذه المسالك التي تناولها علماء الأصول ما يأتي :

أولاً : النص : ويقصد به النصوص التشريعية نفسها ، ومنها ما يدل على العلِّيَّة صراحة وقطعاً بحيث لا يحتمل غير العلة ، ومنها ما يدل عليها ظاهراً وظناً ويحتمل غير العلة احتمالاً مرجوحاً [٤]، أو يدل عليها عن طريق التنبيه والإيماء وهو اقتران الوصف

---

(١) هذا ، ولم يصرح الشاطبي بهذا المسلك هنا وإن كان يسري في كتابه سريان الدم في الجسد . ينظر : نظرية المقاصد للريسوني ص ٣٧٠ وما بعدها .

(٢) ينظر مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٣٠ .

(٣) الموافقات ٢/٦٦٨ .

(٤) شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/١١٧ وما بعدها .

بحكم لو لم يكن الوصف أو نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيداً عن فصاحة كلام الشارع ، فيحمل على التعليل درءاً للاستبعاد [١]. مثال الأول كقوله تعالى : ﴿ **كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ** ﴾[٢]، ومثال الثاني كقوله تعالى : ﴿ **كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ** ﴾[٣] ، ومثال الثالث كقوله تعالى : ﴿ **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ** ﴾[٤].

ثانياً : الإجماع : بأن تجمع الأمة على وصف ما علة للحكم ، كإجماعهم على تعليل تقديم الأخ من الأبوين في الإرث على الأخ للأب بامتزاج النسبين ، فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح [٥] ، وفي الحقيقة لا يعد الإجماع مسلكاً مستقلاً لكشف العلة ، لأن الإجماع إنما يعتبر حجة إذا استند على دليل شرعي ، ويأتي دور الإجماع ليؤكد على العلية بنقلها من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع واليقين .

ثالثاً : السبر والتقسيم : وهو حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه وإبطال ما لا يصلح بدليل فيتعين أن يكون الباقي علة ، وهو استقراء وجمع ما يحتمل أن يكون علة لشرع الحكم ثم يختبر المجتهد كل وصف من تلك الأوصاف واحداً تلو آخر حتَّى يستقر به الاختبار إلى تقرير وصف من بينها وجده مناسباً لحكم الشارع أو عهد من الشارع اعتباره في جنس ذلك الحكم ، فهو ليس بمسلك مستقل كسابقه ، ومثال ذلك كإسقاط المجتهد الأوصاف الآتية من الاعتبار : الطول والقصر ، السواد والبياض ، الحلو والمر ، العربي والأجنبي ، والشرقي والغربي ، وغيرها ، فإن هذه الأوصاف ليس لها أثر على الحكم الشرعي البتة لأننا عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليها مطلقاً في إثبات الأحكام .

---

(١) المستصفى للغزالي ٢ / ١٣١ ، وشرح الكوكب المنير ٤ / ١٢٥ .

(٢) سورة الحشر : الآية ٧ .

(٣) سورة إبراهيم : الآية ١ .

(٤) سورة البقرة : الآية ٢٢٢ .

(٥) المستصفى ٢ / ١٣٣ ، مختصر المنتهى مع شرح العضد لابن الحاجب ٢ / ٢٣٣ .

رابعاً : المناسب أو المناسبة : وهو الوصف المعلل به ، ولا بد أن يعلم من الشارع التفات إليه، وينقسم المناسب من حيث اعتبار الشارع له أو عدم اعتباره إلى خمسة أقسام:

القسم الأول : المناسب المؤثر : وهو ما ثبت شرعاً (بالنص أو الإجماع) اعتبار عينه في عين الحكم ، ومثاله اعتبار الشارع بالنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر .

القسم الثاني : المناسب الملائم : ما ثبت شرعاً اعتبار عينه في جنس الحكم ، أو اعتبار جنسه في عين الحكم ، أو اعتبار جنسه في جنس الحكم ، ومثال الأول كتأثير الصغر في الولاية على النكاح ، يثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة ، كما ثبت له ذلك في ولاية المال بجامع الصغر ، فالصغر واحد في المسألتين ، والحكم الولاية وهي جنس لولاية النكاح والمال . ومثال الثاني جواز الجمع في الحضر في حالة المطر قياساً على السفر بجامع الحرج ، الحكم في المسألتين واحد وهو رخصة الجمع ، والوصف هو الحرج وهو جنس للحرج الحاصل بالسفر والحاصل بالمطر ، والشرع اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع ، ومثال الثالث وجوب القصاص في القتل بالمثقل قياساً على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان ، فالحكم مطلق القصاص وهو جنس للقصاص في النفس أو في الأطراف، والوصف جناية العمد العدوان وهو جنس للجناية على النفس والأطراف والمال ، والشرع قد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص .

القسم الثالث : المناسب الغريب : وهو ما أثَّر نوعه في نوع الحكم ، ولم يشهد على اعتباره سوى أصله المعين دونما يكون عليه شاهد لجنسه ، مثاله توريث المطلقة ثلاثاً في مرض الموت معاملة للزوج بنقيض قصده ، ووجه غرابته أن المعاملة بنقيض القصد لم تعهد من الشارع في موضع آخر غير حرمان القاتل من الميراث .

القسم الرابع : المناسب الملغي : عرفه الأصوليون بالوصف الذي ظهر إلغاؤه في الشرع ، كما في التسوية بين الذكر والأنثى في حصة الميراث بدعوى المصلحة المالية والمساواة، فإنَّ هذه التسوية ملغاة بنص الشارع في قوله تعالى : ﴿ **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**

﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ [١]. وفي الواقع هذا القسم لا يدخل تحت تقسيم المناسب وليس منه ، ذلك لأن الحكم عليه بالإلغاء يتطلب أن لا يكون مناسباً ابتداء وإلا كيف يكون ملغياً؟ وكذلك وصفه بالمناسب يتطلب أن يكون معتبراً لا ملغياً .

القسم الخامس : المناسب المرسل : وهو الذي لم يشهد الشرع على اعتباره كما لم يشهد على إلغائه ، قال الغزالي : « والصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور حتّى نتكلم فيه بنفي أو إثبات ، وما من مسألة تفرض إلا وفي الشرع دليل عليها » [٢].

وهناك مسالك أخرى اختلف العلماء في اعتمادها اختلافاً كبيراً ، ولا حاجة إلى سردها ، والشاهد فيما مر ذكره من المسالك هو دور العقل ، فليس بخاف موقع العقل في كشف العلة ومن ثم المقصد في بعض هذه المسالك ومسلك المناسبة على وجه الخصوص ، كما لا يخفى كذلك المكانة التي يتمتع بها النص الشرعي فهو الشاهد الذي يقر ويقبل أو يلغي ويرد هذا الوصف أو ذاك في نهاية المطاف وإن أوجبت الحال تبني مقدمات عقلية لا غنى عنها ، وما قلناه في المسالك ينطبق على الأدلة الشرعية التبعية الاجتهادية من المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع وما يتبع ذلك من قواعد شرعية كمآلات الأفعال ، وانطباقه على المصالح المرسلة واضح ، أما بالنسبة للاستحسان فإنه ليس بخارج عن مقتضى الأدلة إلا أنه نظر في لوازم الأدلة ومآلاتها ، بل من الاستحسان ما كان سنده الكتاب أو السنة ، ومنه ما كان سنده الإجماع أو القياس أو العرف أو الضرورة أو الحاجة ، وكل ذلك يدور في فلك النص الشرعي [٣] ، كما أن سد الذرائع في نفسه مقصد من مقاصد الشريعة

---

(١) سورة النساء : الآية ١١ .

(٢) المنخول ص ٣٥٩ ، وينظر : مختصر المنتهى وشرح العضد ٢/ ٢٤٣ ، وشرح الكوكب المنير ٤/ ١٧٣ وما بعدها .

(٣) دوران الإجماع في فلك النص واضح لأن الإجماع لا ينهض حجة من غير سند شرعي معتبر ، أما اعتماد القياس على النص ففي الأصل المقيس عليه المنصوص على حكمه فضلاً عن اشتراك الفرع في علة الأصل . وأطبق الأصوليون على اعتبار العرف والضرورة كل ما لا يخالف النصوص وعدم المخالفة موافقة ضمناً .

قد دلت النصوص الكثيرة على مراعاته ، وذكر ابن القيم تسعة وتسعين دليلاً على مراعاة سد الذرائع (١)، وأنه يوثق ويحافظ على المصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها ويدفع المفاسد التي يؤكد الشرع على اجتنابها كما يقف أمام قلب الأحكام الشرعية أو إسقاطها بالحيل (٢).

وعليه فإنَّ نظرية المقاصد عند الشاطبي تقوم على الأسس والأدلة الشرعية التي تؤخذ منها المقاصد وإليها ترد ، وتنضبط بقيودها وقواعدها ورسومها وروحها ، فليس للعقل فيها دور تأسيس وإنشاء عنده ، بل حظه فيها هو الجولان والتطواف بين النصوص ، والبحث عن الرابط بينها ، لإقرار وحدة الموضوع فيها ، وكشف وحدة المحمول ، ليستخلص المقصد (المعنى المشترك) من مواده الأولية التي هي مكونات النص ذاته المترددة بين الموضوع والمحمول ، فالأرضية التي أقام عليها هذا الصرح المقاصدي أرضية نصية أو نصية وعقلية معاً، لا عقلية صرفة . ولقد تجد الشاطبي يخاصم فكرة التحسين والتقبيح العقليين كما طرحت من قبل المعتزلة ، وهو من ألد من يعادي أنصارها حتَّى عدهم من المبتدعة ، ووصفهم بأنهم من المقدمين بين يدي الله ورسوله (٣)، فعلى الرغم من الصفات الشخصية العالية التي تمثلت في شخصه من المرونة والتواضع وسعة الأفق وانقياد الصدر والأدب الرفيع ، وعلى الرغم من تأصيله لنظرية المقاصد لم يأل مستطاعاً في الرد على هذه الفكرة ، بل وظف نظريته في المقاصد لدحض حجج الداعين إليها ، الذائدين عن حماها كما مرَّ .

ومن يمعن النظر في حديث الشاطبي عن المصالح والمفاسد والمنافع والمضار لا يجد إشارة على إدراك العقل للمفسدة والمصلحة على الاستقلال ، وقد يجد عكس ذلك ، لأن العقل عنده يدرك المصلحة والمفسدة بناء على القانون العام للشرع الذي قام على رعاية

---

(١) إعلام الموقعين ٣/١٣٧-١٥٩ .

(٢) ينظر : مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد اليوبي ص ٥١٨ وما بعدها .

(٣) ينظر : الاعتصام ١/١٣٣ ، ٢/٥١١ .

المصالح والمفاسد ، وقرر أن المصالح والمفاسد تفهم على مقتضى الغلبة ، فإذا كان الغالب جهة المصلحة كان الأمر مطلوباً شرعاً ، وإذا غلبت جهة المفسدة كان الأمر مرفوضاً شرعاً لأن الجهة المغلوبة ملغية شرعاً ، واستدل على ذلك بأن الجهة المغلبة لو كانت مقصودة شرعاً لكان الفعل مطلوباً ومنهياً عنه في وقت واحد ، وهذا لا يصح [١].

وأورد إشكالاً لبعض النَّاس من غير أن يذكرهم بالاسم قال : « بعض النَّاس قال : إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع ، وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات » [٢]، وقد تولى رده بقوله : « إن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال . وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه ، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض ، ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة ، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة ، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام ، ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق ، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة ، وذلك لم يكن ، وإنما جاء ما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً ، فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل ، اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها ، فذلك لا نزاع فيه » [٣].

بقي جانب آخر مهم وهو معرفة الحكم الاستثنائي من العام :

من المعروف أن الأحكام الشرعية تتنوع إلى أحكام كلية عامة جارية مجرى العادات العامة المطردة في الشريعة وإلى أحكام استثنائية تكون خارجة عن اطراد العادة الشرعية لما يطرأ من اضطرار أو حاجة ملحة أو مشقة غير عادية فإن فكرة التحسين والتقبيح العقليين

(١) ينظر : الموافقات ٢ / ٣٤٠-٣٤١ .

(٢) المصدر السابق ٢ / ٣٥٩ .

(٣) المصدر السابق ٢ / ٣٦٠ .

ستكون جالبة لبعض الفوائد التي تعود إلى مجال معرفة الأحكام المطردة العادية من الأحكام الاستثنائية ، وذلك بأمرين :

الأمر الأول : أن العقل البشري عندما يتلقى أمراً شرعياً لا ينصدع له مباشرة يدرك أن ذلك الأمر مستثنى من القواعد أو العادة المطردة ، ومعلوم أن الشريعة جارية مجرى العادات ، والتفتت في باب العادات وكل الأحكام معقولة المعنى إلى رعاية الإدراك البشري في ذلك ، ومن هنا جاء تعليل الأحكام لمعرفة المناط الذي يدور معه الحكم ، فإدراك العقل قد يكون أساساً متيناً لمعرفة ما يجري من أحكام الشريعة على مقتضى عام كلي وما يجري منها على وجه استثنائي ، وهذا له دوره في معرفة مقاصد الشريعة ، حيث إن الشريعة لا تتأسس مقاصدها على الأمور الاستثنائية التي لا تطرد ولا تعم .

الأمر الثاني : أن الأحكام الاستثنائية قد تكون منصوصاً عليها جزئياً ، وقد يتم استنباطها بالاجتهاد ، لكن العمدة التي يتراسخ عليها بنيان الحكم الاستثنائي هو الحاجة والضرورة ، ومعروف أن هذه الأمور لا تتحدد ، بل هي مختلفة باختلاف الزمان والمكان والأحوال ، فرب حاجة تلح في عصر من العصور ، وتكون مهملة في وقت آخر ، فإدراك ذلك وإدراة الأحكام معها يتطلب من كل مجتهد تفقهاً عقلياً يميز به ما هي الحاجة والضرورة التي توجب الاستثناء من غيرها ، فالشريعة الإسلامية أسست لاعتبار الحاجات والضرورات ، لكن تقديرها موكول إلى إدراك العقل البشري .

ونقطة أخرى : لا بد من التفريق بين التحسين والتقبيح العقليين في المجال الكوني والمجال التشريعي ، فما كان من الأمور كونياً لا تقف معرفته على ورود الشرع ، وما كان داخلاً تحت المجال التشريعي لا يمكن للعقل أن يستقل بإدراكه ، وعند تداخل المجالين لا ينبغي إنكار ما هو عائد إلى أحد الطرفين على حساب الآخر ، بل لا بد من تخصيص كل منهما بالآخر في الوجه الذي يقوى عليه ، فينسب الإدراك إلى العقل والإلزام إلى الشرع ، كما

هو مذهب الحنفية ، ولا شك أن الكلمات الكونية مقصودة للشارع كالكلمات الشرعية ، فلئن كانت الثانية هي أساس الإلزام فإن الأولى هي مستقرها ومستودعها الأخير ، ولا يمكن تصور الانفصام بين الحال والمحل إلا باعتبار ذهني مجرد .

وخير شاهد على ذلك أن التعليل الذي هو مبدأ من مبادىء الأصول لا يمكن بناؤه من غير نظر إلى محل الحكم ، فالعلاقة والمناسبة بين كيفية الحكم وكيفية المحل هي التي تفسر المعنى العلي من النص الشرعي ، ومعروف أن علة الحكم هي التي تتأسس عليها نظرية القياس الأصولي الذي هو دليل من أدلة الشريعة ، وموطن الشاهد : أن المحل الذي هو اعتبار كوني أثره في الحال الذي هو اعتبار شرعي ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض الأصوليين كالشافعية والمالكية [١] يرون أن الحكم في الأصل ثابت بالعلة كما في الفرع فإننا ندرك وجه المقاربة بين الاعتبار الشرعي والاعتبار الكوني في صورة توليد فرع مكشوف عنه بإدراك عقلي كوني في المحل الأول متعد إلى إدراك كوني ثان في المحل الثاني ، فلو لم يكن العقل مدركاً لوجه الحسن والقبح في الأفعال لما صح القياس في شيء ، ولأصبحت حجة الظاهرية سائغة في إنكاره ورفضه .

على أننا ينبغي أن لا ننسى أن العقل البشري هو في ذاته كلمة كونية من كلمات الله تعالى منساقة بالفطرة إلى ما يأتي به الشرع ، فبعد استقرار الشرع واستقرار أحواله والقطع بأنه راعى الفطرة البشرية وأسس لمراعاتها لا ينبغي أن يجعل إدراك العقل وإلزام الشرع على طرفين متباعدين في سياق التعارض والتقابل ، بل كان ينبغي أن يدرس الإشكال من زاوية التكامل الذي يؤسسه الشرع ويؤيده العقل ، فالانطلاق في دراسة القضية من منطلق التعارض فيه تغافل الأساس الغالب واستخلاص النتيجة من نوادر الافتراض ، بدل الانصراف إلى استقراء وجوه التناسق الفطري الذي يفسر وحدة كلمات الله كوناً وشرعاً .

---

(١) ينظر : مفتاح الوصول للتلمساني ص ١٤٤ ، والمستصفى ٢/ ١٦٦ .

ولقد يعجب المرء من التأسيس لإشكالية تحمل اسم (هل يمكن الإلزام بالتحسين والتقبيح العقليين قبل ورود الشرع) ، وذلك لأن الإلزام هو الشرع ، والشرع هو الإلزام ، فإذا وجد الإلزام وجد الشرع ، فكيف يصح أن يعنون لما يسمى بإلزام العقل قبل ورود الشرع ؟ فالقبلية والبعدية إنما تفترض على وجود الشرع وعدمه ، فافتراض شرع قبل ورود الشرع لا يصدقه العقل ولا يحسنه ولا يقبل به .

وهذا في حد ذاته دليل واضح على أن هذه الإشكالية في تراثنا الأصولي إنما أثيرت من أجل معرفة أثر إدراك العقل في الشرع بعد وروده ، وقد مر أن الأصوليين لا ينكرون دور العقل في إدراك الشرع بعد ورود الشرع مع اتفاقهم على أن كل إلزام يكون شرعاً أو داخلاً تحت مفهومه في نهاية المطاف .

هذا ولكي لا نذهب بعيداً أعود فأقول : لا يمكن إنكار موقع الدراسات المقاصدية على الصعيد التشريعي ، ودوره المتميز في نبذ التعصب وردم هوة الخلاف المذموم ، وتمتين شبكة العلاقات ومد جسور المودة والحوار وفي السياسة الشرعية والتطلع نحو تحقيق رؤية إسلامية واضحة متكاملة الأبعاد متأصلة المنبع ، كل ذلك شريطة حسن فهمها وإحسان توظيفها ، لكن هناك اتجاهات معاصرة تحاول إحداث نقلة نوعية في فهم المقاصد من حيثيات متعددة ، من حيثية الكيف والكم والوسائل والتوظيف ، ومن ثم تقديم النظرية المقاصدية في نسيج وثوب جديدين كل الجدة ، وظنوا أن المقاصد الشرعية تعني تحصيل مصالح العباد الدنيوية الآجلة والعاجلة ، بصورة أفضل وأمثل .

ونحن نقول : هذا صحيح لا غبار عليه ، لكن الخطأ يكمن في قصر المقاصد وحصرها في تحقيق مصالح الدنيا فقط ومطلقاً ، من غير اعتبار نقطة الانطلاق والاعتداد بها، ومن غير النظر إلى الوسائل ، والتفريق بينها من حيث قابليتها للتبديل والاجتهاد أو عدم قابليتها ، ومن حيث استنباطها والاعتماد على سبل كشفها المعروفة ، فالإمام الشاطبي

لم ينظر إلى المقاصد باعتبارها المحققة لمصالح الدنيا من أجل الدنيا نفسها ، وإنما ربط هذه المصالح ببعد آخر غيبي إيماني ، وهدف سام وهو الحياة الأخرى ، وهذه المصالح إنما تأخذ شرعيتها إذا كانت مذللة من أجل الحياة الأخرى لا ذاتها ، ومجرد كونها مصلحة في نظر الشخص لا تعتبر ، وقد نص على هذا بصريح القول حيث قال : « المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى ، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية ، أو درء مفاسدها العادية »[(١)]. وقال في حال تعارض مصالح الدنيا مع مصالح الدين : « فإن عارض إحياؤها إماتة الدين ، كان إحياء الدين أولى، وإن أدى إلى إماتتها »[(٢)].

وقد يُحَسِّنون ما قبّحه الشرع ، أو العكس ، ويتذرعون في وجهتهم بمقاصد الشريعة، فعلى سبيل المثال : يُقَبِّحون إقامة الحد على شارب الخمر إذا كان مدمناً عليه ، لأن العلة التي من أجلها حرمت الخمر منتفية هنا ، وأن مقصد الشارع من حرمة الخمر هو الحفاظ على العقل من الزوال والاعتداء عليه، وهذا متحقق لأن المدمن لا يسكر ، وهو يملك كامل وعيه ورشده .

هذا ما كان يخشى منه الأشاعرة ، وهذا الكلام قد يفضي إلى استنباط افتراءات جديدة على الشريعة فيقال مثلاً : إن مقصد الشارع من تشريع الصّلاة هو استحضار العبد عظمة الله تعالى وإشعار نفسه بصفاته العليا ، وهذا المقصد الشرعي قد لا يتحقق لشخص بالصلاة ، وإنما يتحقق بالنظر مثلاً إلى حوض من الأسماك أو النظر إلى المناظر الطبيعية أو بالأفلام العلمية الطبية ، وغير ذلك ، أو أن مقصد الشارع في حرمة الزنا هو المحافظة على النسل وعدم اختلاط الأنساب ، وعليه فلو زنى رجل عاقر بامرأة ، أو عزل الرجل أو

---

(١) الموافقات ٢ / ٣٥١ .

(٢) المصدر السابق ٢ / ٣٥٢ ، وللرد على هذه الشبهات فلينظر : التحسين والتقبيح عند الأصوليين لمثنى الضاري ص ٢٥٩ وما بعدها .

استعملت المرأة أدوية منع الحمل ، ففي هذه الحالات لا يخلق جنين ، ولا يحصل اختلاط الأنساب ، فينبغي أن ينتفي التحريم ، وهكذا دواليك .

ويجدر بنا أن ننقل كلاماً للشاطبي في صدد رده على هذه الشبهات ، حيث قال : « لا يصح ذلك ، لأن العامل قد تعاطى السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة ، وهو الشرب والإيلاج المحرمان في نفس الأمر ، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل ، ولم يضع الشارع الحد بإزاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب ، بل بإزاء تعاطي أسبابه خاصة ، وإلا فالمسببات ليست من فعل المتسبب ، وإنما هي من فعل الله تعالى ، فالله هو خالق الولد من الماء ، والسكر عن الشرب ، كالشبع مع الأكل ، والري مع الماء ... وإذا كان كذلك فالمولج والشارب قد تعاطيا السبب على كماله ، فلا بد من إيقاع مسببه وهو الحد »[(١)] . وبهذا الرد تمكن الشاطبي من أن يبعد عن نظريته المقاصدية ما يشوبها ويتخذ منه آلة للهدم والمروق ، وذلك بوضعه ضابطة مباشرة السبب والوسائل .

وقد ظهر تيار التنوير ومن بينهم من حسَّن وقبَّح وألغى ونسخ ، وعظَّم العقل ، وظنّ أن مقاصد الشريعة – ليست الشريعة الإسلامية وحدها ، بل الشرائع السماوية كلها من آدم إلى الرسول الخاتم ﷺ – هي الارتفاع بالعقل والتسليم بمعطياته . ورأى أن العقل أصبح قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح ، وأكبر دليل على هذا هو الواقع المشاهد ،وما أنتجته العقول البشرية من التقدم المذهل في المجالات الحياتية كافة ، وأن النبوة ربما كانت ضرورية في الماضي ، لكنها أصبحت غير ضرورية في الحاضر ، وكان لكل قوم نبي يدفع بالعقل خطوة إلى الأمام ، حتَّى تحقق كمال العقل الإنساني ، ومن هنا أصبحت الحاجة إلى النص غير ضرورية ، وصارت المنظومة المعرفية يحكمها وازع العقل في دائرته البشرية[(٢)] .

---

(١) الموافقات ٢ / ٦٢٠-٦٢١ .

(٢) ينظر التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم لحسن حنفي ص ٤٥ ، ١٠٣ ، ١٠٨ ، ومن العقيدة إلى الثورة لمحمد عابد الجابري ١ / ٧-٤٨ ، وكتابات جلال العظم والطيب تيزيني وعبد الله العروي .

وقد تصدى علماؤنا المخلصون لهذه التقولات وفندوا مرتكزاتها ، وليس هنا مكان عرضه .

وخلاصة القول : أن العقل الذي له القدرة على فهم مقاصد الشارع عبارة عن العقل الأصولي المنضبط بضوابط الشرع ، والذي يتحرك في دائرة الشرع مستهدياً بعمومه وخصوصه والجامع بين كليات الشريعة وفروعها فهو القادر على فهم مصالح العباد وغايات الشرع ، أما الموازين العقلية المادية الوضعية المعزولة عن الوحي والخبرات العادية والنظريات الحديثة النشأة التي ما زالت في طور النشأة ومراحل التكوين ، والتي لم تبلغ درجة القطع فإنها لا تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها ، ولا بد أن يعرض نتاج الدراسات البحثية والتجريبية وخبرات الناس وتجاربهم وعلومهم على نصوص الشريعة وقواعدها العامة وكلياتها ، فإن كان بينها اتفاق أخذ بها ، وإن كان بينها تعارض طرحت ، على أن فهم المقاصد بالعقل المنضبط لا يعني أن المقاصد مستقلة عن الهدي الشرعي ، بل يعني أن العقل هو الذي فهمها ، والشرائع ما نزلت إلا لتفهمها العقول المنضبطة .

ثبت المصادر والمراجع

ـ الاجتهاد المقاصدي ، حجيته ، ضوابطه ، مجالاته ، د. نور الدين بن مختار الخادمي ، مجلة الأمة القطرية ، العدد ٦٥ ، ٦٦ ، السنة الثامنة عشرة ، ط ١ ، ١٤١٩ – ١٩٩٨ م .

ـ الإحكام في أصول الأحكام ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، منشورات محمد علي بيضون ، دون سنة الطبع .

ـ الإحكام في أصول الأحكام ، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٠ – ١٩٨٠ م .

ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي الشوكاني ، مصر ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ط ١ ، ١٣٥٦ – ١٩٣٧م .

ـ الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي حكيم ، دار الأندلس ، دون سنة الطبع .

ـ أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد ، د. مصطفى إبراهيم الزلمي ، صنعاء ، مركز عبادي للدراسات والنشر ، ط٢ ، ١٤١٧–١٩٩٦م .

ـ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، محمد الأمين بن محمد الشنقيطي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م .

ـ الاعتصام ، أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى الغرناطي ، ضبط وتصحيح أحمد عبد الشافي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، دون سنة الطبع .

ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين ، شمس الدين أبو عبد الله بن أبي بكر المعروف بابن القيم، بيروت ، دار الجيل ، دون سنة الطبع .

ـ البحر المحيط ، أبو حيان الأندلسي ، دراسة وتحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وآخرين ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م .

ـ البحر المحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر الزركشي ، تحرير الشيخ عبد القادر عبدالله العاني ، مراجعة عمر سليمان الأشقر ، الغردقة ، دار الصفوة للطباعة ، ط٢ ، ١٤١٣ هـ – ١٩٩١ م .

- البرهان في أصول الفقه ، إمام الحرمين ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، تعليق صلاح بن محمد بن عويضة ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .

- التحرير والتنوير ، محمّد الطاهر ابن عاشور ، الدار التونسية ، ١٩٨٤ م .

- التراث والتجديد ، حسن حنفي ، بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨١ م .

- تفسير النسفي ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، عبد الله بن أحمد النسفي ، ضبط ومراجعة إبراهيم محمد رمضان ، بيروت ، دار القلم ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٩ م .

- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ، محمد أديب الصالح ، بيروت ، المكتب الإسلامي، ط٣ ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

- التقريب والإرشاد « الصغير » ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني ، تحقيق د. عبد الحميد بن علي أبي زنيد ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط١ ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣ م .

- التنقيح مع شرحه التوضيح ، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، دون سنة الطبع .

- جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي ، محمد بن محمد بن أحمد الكاكي ، تحقيق د . فضل الرحمن عبد الغفور الأفغاني، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز ، ط١ ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م .

- جمع الجوامع بشرح المحلي ، تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ط٢ ، دون سنة الطبع .

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، شهاب الدين محمود الآلوسي ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، دون سنة الطبع .

- روضة الناظر وجنة المناظر ، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي ، مراجعة سيف الدين الكاتب ، دار الكتاب العربي ، ط١ ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م .

- شرح الأصول الخمسة ، عبد الجبار بن أحمد ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ط١ ، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٥ م .
- شرح طلعة الشمس على الألفية ، أبو محمد عبد الله بن حميد السالمي الأباضي ، سلطنة عمان ، وزارة التراث القومي والثقافة ، ط٢ ، ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م .
- شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير في أصول الفقه ، محمد بن أحمد بن عبد العزيز المعروف بابن النجار ، تحقيق محمد الزحيلي ، ود. نزيه حماد ، مكتبة العبيكان ، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م .
- صحيح مسلم بشرح النووي ، بيروت ، دار الفكر ، ١٤٠١ هـ- ١٩٨١م .
- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، د. محمد رمضان البوطي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط٤ ، ١٤٠٢ هـ- ١٩٨٢ م .
- علم أصول الفقه ، عبد الوهاب خلاف ، الكويت ، دار القلم ، ط١٢ ، ١٣٩٨ هـ- ١٩٧٨ م .
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، مراجعة يوسف الغوش ، بيروت ، دار المعرفة ، ط ١ ، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥ م .
- الفصل في الملل والأهواء والنحل ، أبو محمد علي بن أحمد ، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ، ود. عبد الرحمن بن عميرة ، بيروت ، دار الجيل ، دون سنة الطبع .
- في ظلال القرآن ، سيد قطب ، بيروت ، دار الشروق ، ط ١٧ ، ١٤١٢ هـ- ١٩٩٢م .
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ، جار الله محمود بن عمر الزمخشري ، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢ م .
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، إسماعيل بن محمد العجلوني ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ط٣ ، ١٣٥١ هـ .
- لسان العرب ، ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم ، بيروت ، دار صادر ، ١٤١٠ هـ- ١٩٩٠ م .

- مجموع الفتاوى الكبرى ، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي ، الرياض ، دار عالم الكتب ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م .

- المحرر في أصول الفقه ، محمد بن أحمد السرخسي ، تحقيق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م .

- مختصر المنتهى مع شرح العضد ، عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط٢ ، ١٤٠٣ هـ .

- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، ابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله ، تحقيق محمد حامد الفقي ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٣٩٢ - ١٩٧٢م .

- المدخل إلى القانون ، د. رمضان أبو السعود ، الدار الجامعية ، ١٩٨٦م .

- المستصفى من علم الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، تصحيح نجوى ضو ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ط١ ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .

- معالم الوصول إلى علم الأصول ، ابن مطهر الحلي ، تحقيق عبد الحسين البقال ، النجف ، مطبعة آداب ، ١٩٦٣م .

- معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، القاهرة ، بيروت ، دار الجيل ، ط١ ، ١٤١١ - ١٩٩١م .

- المغني في أبواب التوحيد والعدل ، أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد ، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار ، القاهرة ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥ م .

- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ، أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م .

- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، علال الفاسي ، دار المغرب الإسلامي ، ط ٥ ، ١٩٩٣ م .

- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية ، د. محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي ، الرياض ، دار الهجرة ، ط١ ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨ م .
- المنخول من تعليقات الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، تحقيق د . محمد حسن هيتو ، دمشق دار الفكر ، ط٢ ، ١٤٠٠ - ١٩٨٠م .
- من العقيدة إلى الثورة ، محمد عابد الجابري ، بيروت ، دار التنوير والمركز الثقافي المغربي، ١٩٨٨ م .
- الموافقات في أصول الشريعة ، أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي ، ضبط وتخريج الشيخ إبراهيم رمضان ، بيروت ، دار المعرفة ، ط٣ ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م .
- نظرية الحكم ومقاصد التشريع في أصول الفقه الإسلامي ، د. أحمد الحصري ، المطبعة الفنية ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، د. أحمد الريسوني ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤ ، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م .
- نهاية السول شرح منهاج الوصول ، جمال الدين عبد الكريم الإسنوي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م .
- الوجيز في أصول الفقه ، د. عبد الكريم زيدان ، مؤسسة قرطبة ، ط٦ ، ١٩٧٦م .
- ومن الرسائل الجامعية :
- التحسين والتقبيح عند الأصوليين وأثرهما في القيم والتشريعات ، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية ، جامعة بغداد ، مثنى حارث سليمان الضاري ، ، ١٤١٥ - ١٩٩٥ م .